

# LA ESCATOLOGÍA COMO DIMENSIÓN DE LA EXISTENCIA CRISTIANA

## Tendencias en la escatología contemporánea

JOSÉ ALVIAR

### SALUDO

Me corresponde esta última conferencia de la mañana, en este tercer día del Simposio. Ya pueden imaginar el tema que voy a tratar: no es otro que la escatología. Con la sensación de que «ya» se aproxima el final del Simposio, y sin embargo el fin «todavía no» ha llegado —pues quedan importantes eventos para esta tarde—, les ofrezco un panorama de la escatología a finales del siglo XX, y algunas valoraciones<sup>1</sup>.

No pretendo —en el breve tiempo del que dispongo— trazar con todo detalle la compleja trayectoria de la escatología contemporánea<sup>2</sup>; procederé de modo *selectivo*, identificando cuestiones básicas y tendencias de fondo: ¿Qué temas principales se han planteado en los últimos tiempos, en torno al más allá? ¿Existen rasgos comunes a las diversas propuestas teológicas? ¿Qué líneas de futuro hay en toda esta reflexión?

Cabe esperar que algunos de los temas expuestos en las ponencias de estos días reaparezcan ahora, convergiendo y entremezclándose en el punto escatológico. Es lógico que sea así, porque el *eschaton* es el

1. Nuestro estudio se centrará especialmente en los últimos 30 años. Como observa G. COLZANI, estos años constituyen un «blocco significativo»: cfr. *L'escatologia nella teologia cattolica degli ultimi 30 anni*, en G. CANOBBIO-M. FINI (dirs.), *L'escatologia contemporanea*, Padova 1994, p. 81.

2. Se han publicado bastantes estudios recientes con este fin: cfr. T. RAST, *La escatología en la teología del siglo XX*, en H. VORGRIMLER-R. VAN DER GUCHT (dirs.), *La teología en el siglo XX. Perspectivas, corrientes y motivaciones en el mundo cristiano y no cristiano*, II, Madrid 1974, pp. 245-263; G. MOIOLI, *Dal «De novissimis» all'escatologia*, en «La Scuola Cattolica» 101 (1973) 553-576; G. GOZZELINO, *Problemi e compiti dell'escatologia contemporanea*, en «Salesianum» 54 (1992) 79-98; S. DEL CURA ELENA, *Escatología contemporánea: la reencarnación como tema ineludible*, en AA.VV., *Teología en el tiempo. Veinticinco años de quehacer teológico*, Burgos 1994, pp. 309-358; G. COLZANI, *L'escatologia nella teologia cattolica degli ultimi 30 anni*, pp. 81-120.

nudo de concentración de la economía salvífica, una especie de *nexus omnium mysteriorum*. Al fijarnos ahora directamente en el punto final, espero que podamos aproximarnos un poco más a una percepción unitaria del misterio salvífico; y también que, al situarnos en el «ahora» del pensamiento escatológico, vislumbremos algo de sus horizontes y cometidos futuros.

(Aprovecho esta ocasión para recordar con afecto al recién fallecido sacerdote y profesor, Juan Luis Ruiz de la Peña, que ha sido figura destacada en la reflexión escatológica de nuestro tiempo).

## DESCRIPCIÓN DE LA SITUACIÓN

En un conocido artículo del año 1957<sup>3</sup>, von Balthasar echaba mano de un contraste para describir la situación de la escatología contemporánea. Decía: mientras que el pensador protestante E. Troeltsch había comparado el campo escatológico —a finales del s. XIX y principios del s. XX— con un despacho cerrado, ahora puede designarse como el rincón de donde salen todas las tormentas teológicas.

Efectivamente, en el momento en que von Balthasar hacía esta valoración, sucedía así: la intensa ebullición teológica de la primera mitad del siglo XX había originado posturas variadas y a veces contrapuestas, produciendo una situación que no dejaba discernir claramente los cauces por donde pudiera discurrir una renovación de la escatología<sup>4</sup>.

El proceso continuó todavía por muchos años<sup>5</sup>. Sin embargo, ahora, cuatro décadas después de que von Balthasar hiciera su apreciación, pienso que podemos emplear una comparación gráfica distinta para describir la situación: la reflexión escatológica se asemeja a un cuadro de pintura, todavía incompleto, pero donde pueden distinguirse algunos trazos fuertes, y que produce una cierta sensación de unidad. Hay zonas del cuadro inacabadas, tintes y matices por añadir; pero se pueden identificar algunas líneas básicas. Intentaré señalarlas en esta ponencia.

3. Cfr. *Eschatologie*, en J. FEINER-J. TRÜTSCH-F. BÖCKLE (dirs.), *Fragen der Theologie Heute*, Einsiedeln 1957 (versión castellana, *Escatología*, en *Panorama de la Teología Actual*, Madrid 1961, pp. 499-518).

4. Cfr. G. GOZZELINO, *Problemi e compiti dell'escatologia contemporanea*, pp. 86-87; T. RAST, *La escatologia en la teologia del siglo XX*, pp. 252-253.

5. Cfr. G. COLZANI, *L'escatologia nella teologia cattolica degli ultimi 30 anni*, pp. 89-93; G. GOZZELINO, *Problemi e compiti dell'escatologia contemporanea*, pp. 86-87.

Para estructurar de alguna forma nuestro estudio, consideremos por un momento el Símbolo de la fe. En esta formulación fundamental de doctrina cristiana hay dos zonas explícitamente escatológicas. La primera se encuentra en la sección cristológica, en la afirmación de que Cristo glorioso «vendrá para juzgar a vivos y muertos, y su Reino no tendrá fin». La segunda se recoge al final, en la confesión de «la resurrección de la carne y la vida del mundo futuro». En el primer momento la mirada del creyente se fija en el Señor, Justo Juez que intervendrá para culminar la historia de salvación. En el segundo momento la mirada se concentra en el hombre, en cuanto sujeto de salvación finalmente divinizado.

Tenemos entonces dos puntos de referencia: *Dios y el hombre*, que son los dos polos de la doctrina escatológica. Un bosquejo de la literatura teológica de nuestros tiempos revela, de hecho, que las reflexiones giran en torno al misterio de Dios o en torno al misterio del hombre; de acuerdo con esta doble pauta dividiré mi exposición.

## I. LA ESCATOLOGÍA EN TORNO A DIOS: RASGOS FUNDAMENTALES

### A. *El sentido global del designio divino*

#### 1. *Una única «historia salutis»*

En el Símbolo de la fe encontramos afirmaciones de los tres tiempos: pasado, presente y futuro. Confesamos, p.ej., que el Hijo «se hizo hombre»; que ahora «está sentado a la derecha del Padre»; y que «vendrá en gloria». La presencia de afirmaciones pluritemporales es una huella divina en el Credo: indica la participación del creyente en la mirada de Dios mismo, una mirada global y unitaria, que abarca en un «hoy» lo que las criaturas desgranamos en pasado, presente, futuro.

En consonancia con esta idea, notamos en los escritos escatológicos una particular sensibilidad ante el sentido global de la economía divina. Los autores vienen a expresarla de formas distintas: historia de salvación (como dice O. Cullmann<sup>6</sup>, retomando una categoría del siglo pasado formulada por la escuela de Erlangen), advenimiento del Reino (como dicen M. Schmaus<sup>7</sup> y A. Winklhofer<sup>8</sup>), teología de la

6. Cfr. *Christus und die Zeit*, Zürich 1946; *Heil als Geschichte. Heilgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*, Tübingen 1965.

7. Cfr. *Von den letzten Dingen*, München 1948.

8. Cfr. *Das Kommen seines Reiches*, Frankfurt am Main 1963.

historia (como dicen G. Thils<sup>9</sup>, H. Urs von Balthasar<sup>10</sup>, J. Daniélou<sup>11</sup>, H.I. Marrou<sup>12</sup> y B. Forte<sup>13</sup>), cumplimiento cristológico (como dicen J. Daniélou<sup>14</sup>, D. Wiederkehr<sup>15</sup>, G. Martelet<sup>16</sup>, M. Bordoni-N. Cio-la<sup>17</sup>, G. Gozzelino<sup>18</sup> y G. Moiola<sup>19</sup>), culminación eclesiológica (como dice H. de Lubac<sup>20</sup>)... Todos tienen en común el esfuerzo por aunar, en una sola visión teológica, aspectos anteriormente estudiados de forma atomizada y dispersa. La tendencia de hoy puede llamarse integradora: los teólogos enfocan la escatología no como tema aislado, sino como parte del cuadro global, punto crítico de un drama grandioso (la «Teodramática», como decía H. Urs von Balthasar<sup>21</sup>). Existe una única *historia salutis*, configurada por los *kairoi* o intervenciones de Dios, siendo el *eschaton* el último *kairos*, que da forma de eternidad a lo creado (o, como expresivamente dice J.L. Ruiz de la Peña: la «Pascua de la creación»<sup>22</sup>).

#### a) Preeminencia de la escatología final

Con este planteamiento globalizante comprendemos mejor por qué muchos tratados modernos intercambian o permutan el orden de presentación de los dos grandes bloques de la escatología: la escatología final, y la escatología individual. (Ya lo hizo, como pionero, M. Schmaus en su monografía escatológica del año 1948<sup>23</sup>; ahora basta aducir que una aplastante mayoría de los libros actuales<sup>24</sup> siguen ese orden, con la excepción del reciente manual de L. Scheffczyk-A. Ziegenaus<sup>25</sup>). Y es que, si la mirada del teólogo va en pos de la organizaci-

9. Cfr. *Théologie des réalités terrestres*, II: *Théologie de l'histoire*, Paris 1949.

10. Cfr. *Theologie der Geschichte: ein Grundriss*, Einsiedeln 1950.

11. Cfr. *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris 1953.

12. Cfr. *Théologie de l'histoire*, Paris 1968.

13. Cfr. *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio ed il compimento*, Cinisello Balsamo 1991.

14. Cfr. *Christologie et eschatologie*, en A. GRILLMEIER-H. BACHT (eds.), *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*, III, Würzburg 1954, pp. 269-286.

15. Cfr. *Perspektiven der Eschatologie*, Zürich 1974.

16. Cfr. *L'au-delà retrouvé: christologie des fins dernières*, Paris 1975.

17. Cfr. *Gesù nostra speranza*, Bologna 1988.

18. Cfr. *Problemi e compiti dell'escatologia contemporanea*, pp. 93-94.

19. Cfr. *L'«escatologico» cristiano*, Milano 1994.

20. Cfr. *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris 1938.

21. Cfr. *Theodramatik*, Einsiedeln 1973-1983.

22. Es el título de su último manual, publicado en Madrid 1996. Una visión semejante ofrecen L. SCHEFFCZYK-A. ZIEGENAUS, en el volumen VIII de su *Katholische Dogmatik*, Aachen 1996, que lleva como título: *Die Zukunft der Schöpfung in Gott. Eschatologie*.

23. Cfr. *Von den letzten Dingen*.

24. Cfr. un elenco en S. DEL CURA ELENA, *Escatología contemporánea*, pp. 312-313.

25. Cfr. *Katholische Dogmatik*, VIII: *Die Zukunft der Schöpfung in Gott. Eschatologie*, Aachen 1996.

dad global de los planes divinos, parece lógico partir desde la consideración final de esos planes en cuanto cumplidos; y, bajo su luz, analizar los demás misterios salvíficos —Creación, Encarnación, Iglesia...— que son como los peldaños que llevan hasta la cumbre.

b) Asimetría entre bienaventuranza y reprobación

También en esta mirada global al designio salvífico, se puede entender la insistencia de los autores<sup>26</sup> en la no-simetría o no-igualdad de peso entre la *beatitudo* y la *damnatio*, entre cielo e infierno. La dinamicidad básica del plan divino no es neutra, sino decididamente positiva: pretende la felicidad eterna de las criaturas. En este contexto el pecado y la muerte eterna aparecen en toda su violencia anti-económica, como un sustraerse deliberadamente a la potente corriente salvífica que fluye de la Trinidad<sup>27</sup>.

2. Dios, Alpha y Omega: la re-conexión con la esperanza

Podemos formular ahora algunas ideas muy relacionadas con el primer trazo grueso que acabamos de identificar. Son las siguientes:

a) la historia salvífica, por proceder de Dios, posee intencionalidad, dirección; y por tanto, sentido y valor;

b) ¿cuál es su sentido último?, un misterio de plenitud;

c) la esperanza nos asegura que Dios logrará esa plenitud para su creación, a pesar de la contingencia y fragilidad de las criaturas.

Desde estas coordenadas, la historia de las criaturas —desde el instante primero de la creación hasta el momento de su culminación: desde el *fiat* hasta el *amen*— aparece fuertemente recorrida por una tensión, que es una tensión consoladora. Estamos ante una historia llevada por Alguien hacia un Dónde. Con esta visión rechazamos los cuadros sombríos de ateos y fatalistas, que dibujan al hombre como un huérfano, de destino incierto. La esperanza cristiana proporciona una certeza, que no es comparable a las inciertas «seguridades» que el ser humano podría descubrir en el mundo.

La reflexión escatológica actual se detiene en los aspectos de confianza y consuelo, que alentaban a las primeras generaciones de cris-

26. Cfr. p.ej. G. GOZZELINO, *Nell'attesa della beata speranza. Saggio di escatologia cristiana*, Torino 1993, pp. 398-399; G. MOIOLI, *L'«escatologico» cristiano*, Milano 1994, p. 22; RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación. Escatología*, Madrid 1996, p. 226.

27. Cfr. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación*, pp. 235-236.

tianos<sup>28</sup>. Busca recuperar algo esencial a la existencia cristiana, como es la esperanza. Esta intencionalidad configura gran parte de las consideraciones escatológicas del presente: procuran no ser elucubraciones teóricas o representaciones de la imaginación, o meras respuestas a preguntas curiosas sobre el futuro<sup>29</sup>. Tratan más bien de ser reflexiones que puedan incidir seriamente en el planteamiento vital del cristiano, ayudándole a valorar su vida en la tierra y a conducirla adecuadamente<sup>30</sup>.

### 3. Dimensión escatológica de la teología

Los demás misterios de fe, insertados en la gran sinfonía de la historia salvífica, cobran a su vez tonos dramáticos, al revelarse como piezas pertenecientes a una sola trama, y penetrados de una misma tensión. ¿Qué es la creación, sino el primer paso del proyecto amoroso de Dios para sus criaturas<sup>31</sup>? ¿Y qué son los misterios de la Encarnación y de la Iglesia, sino etapas de construcción del *pleroma* o *plenitudo corporis* del Hijo<sup>32</sup>? ¿Qué es el hombre mismo, sino imagen llamada a la plena semejanza con el Verbo encarnado, muerto y glorificado<sup>33</sup>? Hoy, podemos decir, se palpa ostensiblemente en el interior de todos los tratados teológicos una dimensión escatológica.

28. Es significativo que J. L. Ruiz de la Peña, al definir la escatología, lo haga en los siguientes términos: «aquel sector de la teología al que incumbe reflexionar sobre el futuro de la promesa aguardado por la esperanza cristiana» (*La pascua de la creación*, p. 30). En campo protestante destaca la propuesta pionera de J. Moltmann, de hacer una «teología de la esperanza».

29. Cfr. las observaciones críticas de Y. CONGAR, *Le purgatoire*, en AA. VV., *Le mystère de la mort et sa célébration*, Paris 1956, pp. 311-313; *Bulletin de théologie dogmatique*, en «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 33 (1949) 463.

30. Aparte del movimiento existencialista bultmanniano nacido en el seno del protestantismo, en el campo católico ya advertía J. Auer que la escatología debía esforzarse en subrayar las actitudes que las realidades últimas exigen de nosotros: cfr. *Das Eschatologische, eine christliche Grundbefindlichkeit*, en AA. VV., *Festschrift Kardinal M. von Faulhaber*, München 1949, pp. 77-79. Esta idea ha sido de hecho utilizado por subsiguientes autores católicos, dando lugar a la transición que T. RAST llama «De la escatología de la esencia a la escatología de la existencia»: cfr. *La escatología en la teología del siglo XX*, pp. 257-259.

31. Ya lo anticipaban M. FLICK-Z. ALSZEGHY en el subtítulo de su manual sobre la creación del año 1959: *Il Creatore. L'inizio della salvezza*, Firenze 1959.

32. Como obra significativa de esta concepción, cfr. H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*. Cfr. también G. FLOROVSKY, *Eschatology in the Patristic Age: an Introduction*, en K. ALAND-F.L. CROSS (eds.), *Studia Patristica*, II, Berlin 1957, pp. 235-250; J. DANIELOU, *Christologie et eschatologie*, pp. 280-286; H.U. VON BALHASAR, *Escatología*, p. 506.

33. Según reza un famoso texto del Concilio Vaticano II, «El misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo Encarnado» (*Gaudium et Spes*, n. 22). Cfr. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Santander 1992 (3.ª ed.), pp. 84-85; L.F. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, Madrid 1993, pp. 108-111.

Para ilustrar mejor lo que acabo de afirmar, detengámonos un instante en un punto que enlaza, e incluso se entremezcla, con la escatología: me refiero a la cristología. El Prof. Paul O'Callaghan, que me ha precedido, ha puesto de relieve el principio cristocéntrico que atraviesa hoy toda reflexión teológica. Cada biografía humana, cada evento histórico, reciben su valoración definitiva en referencia a Cristo y su obra. Cristo es el *eschatos* frente al cual se define el destino de cada hombre y de la entera humanidad: «Cristo —dice Cándido Pozo, inspirándose en von Balthasar<sup>34</sup>— es la “realidad última de la criatura”. Como alcanzado es cielo; como perdido, infierno; como examinante, juicio; como purificante, purgatorio»<sup>35</sup>. Tal principio ha llevado incluso a algunos —J. Daniélou<sup>36</sup>, K. Rahner<sup>37</sup>, G. Martelet<sup>38</sup>, G. Moiola<sup>39</sup>, etc.— a sugerir que la escatología se considere como la cristología cumplida o realizada.

Detrás de esta sugerencia late una intelección profunda del misterio de Cristo. Me refiero a su realidad escatológico-relacional. Como Hijo, es Relación subsistente, en comunión eterna con el Padre; como Salvador, es relación participable, que invita a las criaturas a unirse a su comunión filial con el Padre, para constituir finalmente con él el *pleroma* de su Cuerpo. Esta perspectiva contempla al Señor comprehensivamente, como el *Christus Totus* de S. Agustín: no simplemente como Persona divina perfecta y acabada, sino como Cabeza con sus miembros; como Verbo cuya encarnación tiene su complemento vital en la comunión con los hombres<sup>40</sup>.

34. Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Escatología*, p. 505.

35. C. POZO, *Teología del más allá*, Madrid 1980 (2.ª ed.), p. 86.

36. Cfr. *Christologie et eschatologie*, pp. 269-286.

37. Cfr. *Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas*, en *Escritos de teología*, IV, Madrid 1964, pp. 426, 435.

38. Cfr. *L'aldilà ritrovato. Cristologia dei fini ultimi*. Brescia 1977.

39. Cfr. *L'«escatologico» cristiano*, Milano 1994.

40. En este punto es interesante recordar a Sto. Tomás, que nos ha dejado un ejemplo brillante de búsqueda de una arquitectura orgánica para la teología. Es sabido que el Aquinate interrumpió su trabajo en la *Suma Teológica*, y que no llegó a redactar la parte escatológica. Dejó, sin embargo, un adelanto de su proyecto en el Prólogo a la *Tertia Pars*, donde dice: «Hemos de estudiar al Salvador en sí mismo; después, los sacramentos, con los que alcanzamos la salud; y en tercer lugar, el final de la vida inmortal, al que nos hace él (Cristo) llegar por la resurrección». Esta es una perspectiva cristocéntrica, en la que los acontecimientos finales son re-ligados y re-conectados con el misterio de Cristo. La humanidad resucitada aparece como formando parte de la *plenitudo Christi* de la que habla S. Pablo (cfr. Ef 1, 23; 4, 13), parte orgánica del Hijo, que salva aquello que asume. Bajo esta luz el paralelismo que establece San Pablo en 1 Cor 15, entre nuestra resurrección y la del Señor, aparece no como simple relación extrínseca entre copia y modelo, sino como co-implicación vital entre cabeza y cuerpo.

## B. *El aspecto místico de la escatología*

Junto con la captación del sentido unitario del plan divino, los escatólogos subrayan hoy el aspecto *numinoso* de la esperanza cristiana<sup>41</sup>. Reconocen los límites de nuestras posibilidades de conocer lo que Dios tiene reservado a los que le aman: ni ojo vio, ni oído oyó... (cfr. 1 Cor 3, 9). No se trata aquí sólo de una dificultad debida al carácter no-comprobable del futuro, sino de una dimensión sobrenatural de la escatología. Se trata de un misterio, una consumación trascendente que es irreducible a experiencia puramente mundana.

De esta postura se derivan dos consecuencias, una metodológica y otra temática. En cuanto a metodología, lleva a incorporar un aspecto apofático en el trabajo teológico, que supone renunciar a adquirir conocimientos perfectamente nítidos y detallados (p.ej., acerca del papel del Verbo en la visión beatífica, o las características del mundo renovado... —una «física» de las realidades últimas, como decía el Cardenal Congar<sup>42</sup>—). Se procede así con más modestia, reconociendo que, en bastantes casos, el dato revelado no es suficiente para decidir claramente cómo sean las cosas; y delimitando mejor la frontera entre dogma y opinión teológica.

La actitud mística previene también contra una tendencia reduccionista en cuanto al contenido de la escatología. Es recurrente la tendencia a «secularizar» el *eschaton*, atrapándolo en el mundo y en la historia, rebajando el Reino al nivel de utopías intramundanas, y convirtiendo la esperanza cristiana en una esperanza meramente terrenal<sup>43</sup>. Algunas teologías modernas —como la teología de esperanza de J. Moltmann, la teología política de J.B. Metz, y determinadas teologías de la liberación— han recordado a los cristianos su deber de colaborar activamente para edificar un mundo mejor, y no les falta alguna razón, ya que todo esfuerzo por construir la ciudad terrenal acorde con la dignidad humana es relevante para el Reino de Dios (cfr. *Gaudium et Spes*, n. 39). Sin embargo, una escatología íntegra no debe olvidar los aspectos trascendentes.

El camino hacia el Reino de Dios no puede identificarse sin más con progreso temporal, ni la edificación del Reino con la acción polí-

41. Cfr. T. RAST, *La escatología en la teología del siglo XX*, p. 258; también interesantes las valoraciones de Y. CONGAR, *Le purgatoire*, París 1956, pp. 313-314, y H.U. VON BALTHASAR, *Escatología*, pp. 509-510.

42. Cfr. *Bulletin de théologie dogmatique*, en «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 33 (1949) 463.

43. Cfr. las observaciones críticas de la COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL en su documento de 1990, *Algunas cuestiones actuales de la teología*, Introducción, n. 2; también C. POZO, *La venida del Señor en la gloria*, Valencia 1993, pp. 18-22.



tica y social. El Reino de la consumación será fruto primordialmente de la acción divina, que transformará la creación de manera soberana. Es Dios quien tiene el poder para elevar a los hombres, la sociedad, el mundo, por encima de sus posibilidades intrínsecas, permitiéndoles alcanzar la verdadera imagen escondida de sí mismos y produciendo los definitivos «cielos nuevos y tierra nueva». Es la comunión en la vida trinitaria la que fundamentará la solidaridad plena entre los hombres; es la santidad la fuente desde donde brotarán la justicia y la paz duraderas. En otras palabras, es la gracia gratuitamente dada la que nos transformará. Como afirma P. O'Callaghan<sup>44</sup>, el protagonista de la escatología es el «Dios vivo de los vivientes»; en él, y en su gracia, más que en nosotros, está situada la esperanza.

### C. *La vocación divina del hombre*

Dentro del cuadro global de la economía salvífica el hombre aparece como un sujeto interpelado, llamado. Es un ser dialéctico, y por tanto dramático<sup>45</sup>.

Tal manera de pensar sobre el hombre no se identifica sin más con la propuesta existencialista de Rudolf Bultmann<sup>46</sup>. Este se centra unilateralmente en la experiencia subjetiva de interpelación por el mensaje escatológico de Jesús. El moderno enfoque vocacional va más allá. Sin ignorar la dimensión subjetiva de la existencia cristiana, incorpora un elemento objetivo: la llamada eterna de Dios<sup>47</sup>: «Te he llamado por tu nombre; eres mío» (Is 43, 1). Es Dios quien conoce nuestro verdadero nombre, y el proyecto de lo que debemos ser<sup>48</sup>. La vocación es la Roca, fundamento último de la existencia de cada uno, que le interpela en lo más íntimo de su ser.

El hombre, que vive en el tiempo, se encuentra con una realidad objetiva y eterna: el proyecto de su Creador. El «hoy» humano apare-

44. En el título de su manual: *Il Dio Vivo dei viventi*, Roma 1995.

45. Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik*, II: *Die Personen des Spiels*, 1: *Der Mensch in Gott*, Einsiedeln 1976 (versión francesa: *La Dramatique divine*, II: *Les personnes du drame*, 1: *l'homme en Dieu*, Paris 1986).

46. Cfr. *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958.

47. Cfr. J. MORALES, *La vocación en el Antiguo Testamento*, en «Scripta Theologica» 19/1 (1987) 32.

48. Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *La Dramatique divine*, II, pp. 26-27; V. BALAGUER, *La teología narrativa*, en «Scripta Theologica» 28/3 (1996) 695-696. Para unas reflexiones desde el punto de vista filosófico, acerca del hombre actor y coautor de su propia historia, y la identidad personal que se deriva de esa historia, cfr. A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, Barcelona 1987, pp. 252-277; también H. ARENDT, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona 1992, p. 21.

ce así cargado de peso, y de drama. Es un momento decisivo: no sólo porque el individuo puede en él actualizar su existencia, sino porque además toda decisión y toda acción son réplica temporal —un Sí o un No— de una llamada eterna. Hay aquí un motivo que podríamos llamar anti-platónico: la mente del teólogo no va desde un mundo ideal a su réplica imperfecta, sino que contempla la proyección eterna de una biografía terrena, aparentemente inconsistente y caduca. He aquí una teología del *nunc* que queda por desarrollar<sup>49</sup>.

### D. *La dimensión pneumatológica de la escatología*

Pero debemos preguntarnos: ¿dónde está el Espíritu Santo? Nuestro bosquejo de la moderna literatura escatológica revela un dato sorprendente: el poco espacio dedicado a la Tercera Persona Divina en la reflexión sobre el misterio escatológico<sup>50</sup>. Puede afirmarse, de hecho, que los tratados actuales no se hallan configurados en su estructuración por la dimensión pneumatológica. (Parece incluso que la obra más antigua de Schmaus —su *Dogmática*— incorpora en grado mayor esta dimensión en su exposición<sup>51</sup>).

Es preciso afirmar el papel sencillamente esencial del Espíritu en la escatología. Los estudios exegéticos, por una parte, apuntan a la

49. El Juicio —más allá del lenguaje antropomórfico de las descripciones bíblicas— no ha de imaginarse necesariamente con toda formalidad y severidad, como limitado sólo al instante después de la muerte. El hombre a lo largo de su vida dialoga constantemente con la llamada de Dios, y en este sentido su vida se halla constantemente en la balanza... si bien su valor final y signo definitivo sólo se alcanzarán al término de la etapa terrenal. Cfr. F.J. NÖCKE, *Eschatologie*, en Th. SCHNEIDER (dir.), *Manual de teología dogmática*, Barcelona 1996, p. 1.092. Éste modo de enfocar la vida —en relación con la muerte— responde a la sugerencia de L. BOROS (radicalizando la idea de K. RAHNER sobre la muerte como acto positivo), de que el destino del hombre se decide principalmente en el momento final, primer instante —según Boros— en que puede hacer una opción plenamente personal. Cfr. L. BOROS, *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Olten 1962; K. RAHNER, *El sentido teológico de la muerte*, Barcelona 1961.

50. P. ej.: en el libro de C. POZO *La venida del Señor en la Gloria* sólo hay un apartado, titulado «sentido trinitario de la resurrección gloriosa» (preferentemente centrado en el Hijo). Se nota una escasez aun mayor de referencias al Paráclito en los tratados escatológicos de otros autores recientes, citados más arriba: J. RATZINGER; J.L. RUIZ DE LA PEÑA; L. SCHEFFCZYK-A. ZIEGENAUS; G. MOIOLI (que utiliza el principio cristocéntrico para unificar su tratado); GOZZELINO (que incluye un apartado titulado *La parusia del Risorto datore dello Spirito*, pero que desarrolla poco la última parte del enunciado); y también F.J. NÖCKE, *Eschatologie*, Düsseldorf 1982.

51. Cfr. su *Katholische Dogmatik*, IV/2: *Von den letzten Dingen*, München 1958 (versión castellana: *Teología Dogmática*, VII: *Los novísimos*, Madrid 1961); menciona al Espíritu Santo al tratar de la parusia («La vuelta de Cristo y el Espíritu Santo»); de la resurrección («Resurrección y Espíritu Santo»); de la nueva humanidad («El Espíritu Santo y la plenitud»); del cielo («El cielo como participación en el diálogo de las tres personas divinas»).

vinculación intrínseca entre el Espíritu de Dios, la Resurrección (tanto la de Cristo como la nuestra futura) y la Vida Eterna<sup>52</sup>: el Espíritu, presente ya en la creación y activo a lo largo de la historia de la salvación, vivificará plenamente a los hombres, y transformará el cosmos. La misma corriente pneumatológica es destacada por los estudiosos de la patrística, que hacen notar cómo las primeras generaciones cristianas basaban su esperanza de inmortalidad en la fe en el Paráclito<sup>53</sup>.

La relevancia escatológica del Espíritu Santo halla también expresión en los Símbolos, cuya última sección (pneumatológica) culmina en la profesión de la resurrección y la vida eterna. Según esta estructura básica, el Espíritu Santo, *Dominus et Vivificans*, re-creará cielos y tierra (cfr. Apoc 21, 1; Gen 1,1), y nos transformará en seres capaces de dirigirnos a Dios plenamente con el apelativo *Abba* (cfr. Rom 8, 14-17).

Al contrario de lo que cabría esperar de los datos bíblicos y patrísticos, la reflexión teológica actual —tal como viene siendo elaborada en Occidente—, parece seguir todavía en la «Edad del Hijo», dedicando escasa atención a la acción del Espíritu Santo<sup>54</sup>. A esta «carencia» han contribuido: (1) una concentración en el problema de la escatología intermedia, así como en consideraciones abstractas acerca de la historia, o en propuestas prácticas relacionadas con utopías; ha influido también (2) un cristocentrismo que adolece de una componente pneumatológica. Parece aquí aplicable la observación de un Obispo de rito oriental<sup>55</sup> a un borrador previo del capítulo escatológico de *Lumen Gentium*: ¿cómo es posible hablar de nuestra vocación escatológica, sin hacer referencia al Espíritu Santo? En una formulación tan deficiente —afirmaba—, los Orientales no podrían reconocer la doctrina tradicional sobre el Espíritu Santo.

En efecto, parece que ha sido soslayado un elemento importante del misterio escatológico, que ha estado siempre muy presente en la teología oriental. Aunque esta teología adopta habitualmente una es-

52. Cfr. H. HAAG et al. (eds.), *Espíritu de Dios*, en *Diccionario de la Biblia*, Barcelona 1964 (esp. pp. 612; 616-617); R. KOCH, *Espíritu*, en B. BAUER (dir.), *Diccionario de teología bíblica*, Barcelona 1967 (esp. col. 347-358); R. PENNA, *Espíritu Santo*, en P. ROSSANO et al. (dirs.), *Nuevo Diccionario de teología bíblica*, Madrid 1990 (esp. p. 573); F.W. HORN, *Holy Spirit*, en *The Anchor Bible Dictionary*, III, New York 1992 (esp. pp. 265, 267).

53. Cfr. B. DALEY, *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge 1991, pp. 15, 112, 115, 119; L.F. LADARIA, *Fin del hombre y fin de los tiempos*, en B. SESBOÜÉ (dir.), *Historia de los dogmas*, II, Salamanca 1996, pp. 310-332.

54. De este fenómeno intenta dar razón W. BREUNING, en su artículo *Elaboración sistemática de la escatología*, en J. FEINER-M. LÖHRER (dirs.), *Mysterium Salutis*, V, Madrid 1971, pp. 759-763; sin embargo nos parece una explicación sólo parcial.

55. El Arzobispo maronita de Beirut, Líbano, Ignace Ziadé; cfr. R. WILTGEN, *The Rhine Flows into the Tiber. The Unknown Council*, New York 1967, p. 153.

tructuración y unos acentos distintos a la teología occidental —p.ej. no suele tratar por separado el aspecto pneumatológico de la escatología—, insiste en el papel teleológico que juega el Espíritu: en la divinización del hombre; en el misterio de la caridad y la comunión (divina-humana); en la acción litúrgica, anticipadora de la gloria de Dios; en la futura inmortalidad; y en la «Transfiguración» del universo<sup>56</sup>.

Parece urgente incorporar orgánicamente la pneumatología a la escatología. Para esto puede ser útil prestar mayor atención a la teología oriental, tanto la de los tiempos patrísticos como la de los modernos (representada por autores como V. Lossky, G.I. Mantzaridis, N. Bulgakov, J. Meyendorff y D. Staniloae). A nivel sistemático-especulativo, conviene complementar el principio cristológico o cristocéntrico de la escatología con un «pneumatomorfismo», y dar un «giro pneumatológico» a la antropología, centrando la concepción última del hombre en la unión con el Espíritu, única Fuente de Vida y de plenitud humana. De esta manera se puede comenzar a llenar una laguna de la reflexión escatológica actual.

## II. LA ESCATOLOGÍA EN TORNO AL HOMBRE: LÍNEAS FUNDAMENTALES

En la parte final del Símbolo de fe, confesamos nuestra esperanza de alcanzar la resurrección y la vida. Con esto delineamos el modo de plenitud que esperamos; profetizamos acerca de la futura condición humana. La escatología moderna ha explorado también esta vertiente antropológica; si se quiere resumir sus rasgos básicos podemos decir que ofrece un cuadro holista y dinámico del ser humano.

Se han superado en gran medida los planteamientos antropológicos disyuntivos de la década de los 60, que formulaban cuestiones como: ¿el hombre es espiritual o material?<sup>57</sup>; ¿es sujeto real, o un mero aspecto o función de la colectividad?<sup>58</sup>; etc. Ahora la teología se afana por definir al hombre más bien de modo integral, como un ser unitario, que reúne en sí múltiples elementos. Resalta el hecho, por encima del dato de la composición, de que el ser humano es un *unum*.

El hombre es unidad que integra materia y espíritu<sup>59</sup> (espíritu-encarnado; cuerpo animado; «*corpore et anima unus*», según el *Catecismo de la*

56. Para una panorámica de la escatología oriental y las perspectivas que ofrece, cfr. el artículo de A. JOOS, *Escatología orientale oggi*, en G. CANOBBIO-M. FINI, *L'escatologia contemporanea*, Padova 1994, pp. 161-245.

57. Cfr. la discusión entre H. Feigl y M. Bunge, por una parte, y K. Popper, por otra.

58. Como proponían, p. ej., estructuralistas como M. Foucault y C. Lévi-Strauss.

59. Cfr. G. GOZZELINO, *Il misterio dell'uomo in Cristo*, Leumann 1991, pp. 218-219; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación*, pp. 166-168.

*Iglesia Católica*<sup>60</sup>), y es un nudo de vínculos comunitarios y cósmicos<sup>61</sup>. No es una simple «sustancia individual», ni —como dirían los existencialistas— mónada autónoma cargada con todo el peso de su propia existencia; sino, más bien, ser relacional por naturaleza, que reclama lazos vitales con Dios, con los hombres, y con la creación material.

Este rasgo holístico conecta con la segunda nota de la antropología escatológica: el dinamismo. La trayectoria humana es entendida como movimiento, afectado por la libertad. Dios, poderoso para llevar a cabo todos sus proyectos, quiere que cada hombre selle con un signo propio, personal, la escatología.

Examinemos ahora más detenidamente estas facetas de la escatología en torno al ser humano.

### A. Concepción «holista» del hombre

#### 1. «*Corpore et anima unus*»

Un bosquejo de la literatura escatológica moderna permite ver que debajo de sus reflexiones late una concepción unitaria del hombre. En primer término, la resurrección de los cuerpos es valorada como un dato decisivo<sup>62</sup>. Se afirma que al hombre, como un *unum* material-espiritual, le corresponde una salvación que abarque sus dos dimensiones. La plenitud no corresponde sólo al alma, sino también al cuerpo (cfr. Rom 8, 23); la divinización no puede dejar al margen ningún aspecto esencial de la persona. Hecho de «barro» y «aliento» divino (cfr. Gen 2, 7), microcosmos de lo visible y lo invisible, el ser humano está abocado a una consumación en su ser total (cfr. *Gaudium et Spes*, n. 14).

Este enfoque contiene una apreciación positiva de lo material. No niega que esta dimensión del hombre haya sido perturbada y trastornada por el pecado; defiende, sin embargo, su bondad creacional y su potencialidad para la gloria. A este cambio de actitud han contribuido factores diversos: (1) una nueva filosofía del hombre; (2) una espiritualidad relacionada con el mundo; (3) avances concretos en la exégesis bíblica.

60. Es el título de la primera parte, segunda sección, capítulo primero, párrafo 6, II.

61. Cfr. G. GOZZELINO, *Il misterio dell'uomo in Cristo*, pp. 89-92, 97-101, 107-109, 116, 121-130; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación*, pp. 188, 217-220. Esta línea ya fue esbozada en la primera mitad del siglo por autores como M. Buber, J. Maritain, E. Mounier, M. Nédoncelle.

62. Se nota claramente en las obras escatológicas citadas arriba, especialmente en las de C. Pozo, G. Moïoli y G. Gozzelino.

Por una parte, frente a corrientes platónicas y espiritualistas que desprecian la dimensión material del hombre y su vida terrenal, o corrientes pesimistas del cristianismo que ponen en duda el valor de un mundo caído, la escatológica cristiana se apoya hoy en una metafísica de la corporeidad humana, que reconoce a ésta como parte integrante del yo personal<sup>63</sup>. Por otra parte, nuevas corrientes de espiritualidad laical y formas de búsqueda de la santidad en medio del mundo han hecho posible el redescubrimiento del valor teológico de las ocupaciones terrenas, hasta el punto de poderse afirmar que es propio del cristiano «amar al mundo apasionadamente»<sup>64</sup>. La exégesis bíblica moderna ha subrayado por su parte dos ideas claves: la primacía de la resurrección de la carne en la esperanza judeo-cristiana; y la amplitud antropológica de la categoría bíblica de Vida.

Vale la pena detenerse, aunque sea brevemente, en estas dos contribuciones de la exégesis bíblica. En primer lugar, la afirmación de la primacía de la Resurrección en la revelación escatológica. Esta idea estuvo mezclada en su nacimiento con los debates filosóficos e histórico-culturales en torno al trinomio muerte/inmortalidad/resurrección, protagonizados por pensadores protestantes como K. Barth<sup>65</sup>, P. Althaus<sup>66</sup>, Stange<sup>67</sup>, E. Brunner<sup>68</sup> y O. Cullmann<sup>69</sup> (y más adelante por autores, tanto católicos como protestantes, como G. Greshake<sup>70</sup>, E. Jüngel<sup>71</sup>, y J. Ratzinger<sup>72</sup>). Estos se preguntaban si la noción de inmortalidad del alma y la idea de la resurrección son ideas contradictorias, correspondientes a las antropologías griega y hebrea respectivamente; si la muerte coloca al individuo fuera del

63. Esta línea ya fue esbozada en la primera mitad de este siglo por autores como E. Lévinas y G. Marcel.

64. Tomo la expresión del Beato Josemaría ESCRIVÁ DE BALAGUER (*Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, Madrid 1968, n. 113). Cfr. la formulación del tema que hace el Concilio Vaticano II: Const. past. *Gaudium et spes*, cap. III. Para una visión panorámica de los factores intra y extraeclesiales que contribuyeron a este enfoque, cfr.: G. THILS, *Théologie des réalités terrestres*, I: *Préludes*, Bruges 1947; Y. CONGAR, *Introducción, en Jalones para una teología del laicado*, Barcelona 1956; J.L. ILLANES, *La santificación del trabajo*, Madrid 1966; R. AUBERT, *Le demi-siècle qui a préparé Vatican II*, en AA.VV., *Nouvelle histoire de l'Eglise*, V, Paris 1975, pp. 583-674.

65. Cfr. *Der Römerbrief*, Bern 1922 (2.ª ed.); *Die Auferstehung der Toten. Eine Akademische Vorlesung über I. Kor. 15*, München 1924.

66. Cfr. *Die letzten Dinge*, Gütersloh 1922.

67. Cfr. *Die Unsterblichkeit der Seele*, Gütersloh 1925.

68. Cfr. *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Zürich 1953.

69. Cfr. *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts?*, Neuchâtel 1956.

70. Cfr. *Auferstehung der Toten*, Essen 1969.

71. Cfr. *Tod*, Stuttgart-Berlin 1971.

72. Cfr. *Eschatologie, Tod und ewiges Leben*, Regensburg 1977; «Entre muerte y resurrección (Una aclaración de la Congregación de la Fe a cuestiones de escatología)», en «Revista católica internacional Communio» 3 (1980) 273-286.

tiempo, y por consiguiente en la eternidad, frente a la parusía y la resurrección; y si la idea de alma separada es compaginable con una metafísica del hombre como un *unum*. Estas fueron algunas de las cuestiones que se ventilaron a partir de las primeras décadas de nuestro siglo.

A pesar de que algunas de estas cuestiones teológicas siguen abiertas, cabe hablar hoy de un punto fundamental de acuerdo: la pertenencia de la dimensión somático-cósmica a las esperanzas judeo-cristianas<sup>73</sup>. La recuperación de la somatología y de la cosmología para la escatología constituye un paso muy importante.

En segundo lugar, la exégesis moderna de la categoría bíblica de Vida<sup>74</sup> ha traído también consigo una revalorización del cuerpo humano y del cosmos material. Ha tenido lugar aquí una ampliación de horizontes: en vez de entender la «vida eterna» como referida principalmente a la bienaventuranza de almas separadas, la exégesis se ha percatado de que el término bíblico significa mucho más: designa la plenitud de los bienes mesiánicos<sup>75</sup>. En sentido completo, incluye tanto la proximidad de Dios como la integridad existencial del hombre. «Vida» significa tener a Dios; un cuerpo; un mundo. Con esta categoría tocamos un verdadero *nexus mysteriorum*, que anuda los elementos de la esperanza cristiana: Dios el Viviente, autor de la Vida, se une al hombre, y le confiere así la inmortalidad. El doble ideal cristiano de ser amigo de Dios y de vivir para siempre aparecen mutuamente implicados. Se comprende mejor, por lo tanto, por qué las gentes convertidas al cristianismo en los primeros siglos hablaban gozosamente de inmortalidad<sup>76</sup>: estaban convencidos de que su nueva vida con Dios les libraba de la angustia de morir, al otorgar permanencia y estabilidad a su frágil naturaleza.

73. Cfr. J. BECKER, *Auferstehung der Toten im Urchristentum*, Stuttgart 1976; G. GRESHAKE-J. KREMER, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstadt 1986.

74. Cfr. R. BULTMANN-G. VON RAD-G. BERTRAM, *Záo*, en G. KITTEL (dir.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, Stuttgart 1935, pp. 833-877; F. MUSSNER, *ZOH. Die Anschauung vom «Leben» im vierten Evangelium*, München 1952; E. SCHMITT, *Leben*, en J. BAUER (dir.), *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Graz 1959 (versión castellana: *Vida*, en *Diccionario de teología bíblica*, Barcelona 1966, cols. 1048-1054); R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, Freiburg 1967 (versión castellana: *El Evangelio según San Juan*, II, Barcelona 1980, pp. 428-439).

75. Cfr. E. SCHMITT, *Vida*, col. 1048; también C. POZO, *Teología del más allá*, pp. 385-393.

76. Cfr. B. DALEY, *The Hope of the Early Church*, pp. 8, 24, 40, 46, 95, 110, 116, 143, 146, 157, 191, 201.

## 2. *El hombre, ser relacional*

Como segundo apunte del cuadro holista, está la afirmación de que el hombre es un ser-de-comunión. Así fue concebido por Dios; así fue creado: con condiciones de posibilidad para enlazar su existencia con la de otros seres; y así será, de modo pleno, al final de los tiempos. La esencia relacional del hombre, otorgada en la creación, encierra una revelación primordial, que señala las cumbres de amor hacia las cuales Dios quiere llevar al hombre. El dinamismo inscrito en la naturaleza humana es una vocación a una comunión última<sup>77</sup>.

Estos aspectos están bien asimilados por los estudiosos actuales de la escatología<sup>78</sup>. En consecuencia, proponen un cuadro final de la bienaventuranza humana que incluye ineludiblemente estos dos elementos: la solidaridad con todos los santos; y la integración en un cosmos transfigurado. Vayamos desglosando estas ideas.

a) (dimensión comunitaria) En primer lugar, la solidaridad escatológica. La comunión final es descrita como parte esencial de la plenitud humana. A cada justo le corresponde vivir en la familia de Dios, formar parte de su Pueblo, ser ciudadano de la nueva Jerusalén. La conexión vital con el gran *corpus* de la humanidad santa completa entonces el cuadro total de la bienaventuranza del hombre<sup>79</sup>. Desde esta perspectiva, el Pueblo de Dios *in terris* aparece como la incoación intrahistórica, o sacramento, de una solidaridad escatológica. También desde esta perspectiva, la escatología individual y la escatología universal dejan de comportarse como misterios separados, y aparecen integradas en un mismo conjunto: la escatología del individuo es en último análisis una parte de la escatología general<sup>80</sup>.

b) (dimensión cósmica) De modo análogo, la suerte del universo es descrita por los autores modernos como inseparablemente ligada al destino final del hombre<sup>81</sup>. El ser humano, por su condición de ser-

77. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 12; JUAN PABLO II, Exh. ap. *Familiaris consortio*, n. 11. Cfr. también L. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 263. K. RAHNER, al dar un «giro antropológico» a las reflexiones escatológicas, sugiere una idea parecida: cfr. *Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas*, pp. 411-439.

78. Cfr. p. ej. G. GOZZELINO, *Nell'attesa della beata speranza*, pp. 306-311; C. POZO, *La venida del Señor en la gloria*, pp. 59-64; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación*, pp. 217-220.

79. Cfr. F.J. NOCKE, *Escatología*, pp. 1.114-1.115; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación*, p. 217.

80. Cfr. G. GOZZELINO, *Nell'attesa della beata speranza*, pp. 306-309.

81. Cfr. J. MORALES, *Solidaridad de la creación con el destino humano*, en J.M. CASCIA-RO et al. (dirs.), *Esperanza del hombre y revelación bíblica. Actas del XIV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona 1996, pp. 271-286. Cfr. tam-



en-el-cosmos, asocia su hábitat a su propia historia (de divinización) y deja en él las huellas de sus relaciones con Dios. La correspondencia hombre-mundo llegará a sus últimas posibilidades en la escatología, cuando los dos polos serán plenamente armonizados. Lo bueno que haya construido el hombre permanecerá entonces, purificado y perfeccionado (como dice *Gaudium et Spes*, n. 39). En consecuencia, los cristianos, lejos de desentenderse de la construcción de un mundo digno, deben trabajar confiados en que sus obras permanecerán.

(Aquí cabe anotar también que, en el tema de la escatología cósmica, se ha llegado a una intelección más exacta —menos literalista— de las formulaciones proféticas sobre los «nuevos cielos y nueva tierra», gracias a una mejor apreciación del género apocalíptico en el que está consignada una parte importante de la revelación sobre la escatología universal<sup>82</sup>).

## B. *Concepción dinámica del hombre. El hombre, ser «bi-dimensional»*

### 1. *Ser-en-el-tiempo-y-en-la-eternidad*

Podemos definir al hombre como un ser límite. Es un sujeto en transición, con un pie en el tiempo, y otro en la eternidad. Se sitúa por tanto en dos órdenes de existencia: el tiempo histórico, en el que está fuertemente inmerso; y la eternidad, en donde debe estar intencionalmente alojado, y hacia la que se adentra progresivamente. Desde este punto de vista, el ser humano aparece, él mismo, como un *nexus mysteriorum*, punto de contacto entre dos ámbitos misteriosos de la existencia. Si Dios habita en la eternidad y entra en el tiempo, convirtiéndolo en *kairos*, el hombre, a su vez, nace en el tiempo y penetra en la eternidad, convirtiéndola en Patria.

Este enfoque dinámico del hombre está muy presente en la reflexión escatológica actual. Enumeremos algunas manifestaciones concretas:

bién N. BERDIAEV, *Le sens de la création*, Paris 1955, p. 100; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación*, pp. 181-182. Para otro enfoque, cfr. J. RATZINGER, *Escatología*, Barcelona 1992, pp. 178-182. Un lejano antecedente de estas ideas, al menos en el campo católico, es Teilhard de Chardin.

82. Como obras significativas, cfr. D.S. RUSSELL, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic, 200 BC-100 AD*, London 1964; y L. MONLOUBOU (dir.), *Apocalypses et théologie de l'espérance*, Paris 1977. Ya Y. Congar en su momento señalaba el peligro de tomar demasiado al pie de la letra las expresiones bíblicas referentes a la escatología: cfr. *Bulletin de théologie dogmatique*, en «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 33 (1949) 463-464.

a) (la repercusión eterna de la vida-en-el-tiempo) Emergen aquí el acento puesto sobre el vínculo entre los actos intrahistóricos del hombre y sus repercusiones eternas; y en consecuencia, la asignación de mayor peso a las obras que el hombre ejecuta durante su vida. Como dice C. Pozo, hay una «seriedad»<sup>83</sup> de la vida humana, que se aprecia a la luz del destino eterno del hombre.

Tal enfoque hace frente a planteamientos que tienden a devaluar la biografía del ser humano, como p.ej. las teorías cíclicas y reencarnacionistas —en sus variantes orientales y occidentales—, que desdramatizan la vida terrenal al insistir tanto en su iterabilidad<sup>84</sup>. (También, la consideración integral de la vida terrena, que cuenta todos y cada uno de los actos de la vida humana como relevantes para la salvación, descubre la debilidad de fondo de la hipótesis de la opción final<sup>85</sup>, que propone el instante de la muerte como único momento en que el individuo decide su destino eterno).

b) (continuidad personal más allá de la muerte) La defensa de la continuidad del yo, más allá de la muerte, es la tesis de no-interrupción del hilo vital, y reacciona ante las posturas que minusvaloran la continuidad personal, como la teoría de la muerte total (*Ganztod*) (y la obligada re-creación del hombre al final de los tiempos)<sup>86</sup>.

Permite también establecer una más estrecha relación entre vida terrenal y vida eterna: la vida-de-gracia y la Vida Eterna aparecen en íntima conexión, como dos estadios de un mismo trayecto, o dos movimientos de una misma sinfonía. La vida terrena se define entonces como la etapa de elaboración por parte del hombre del signo fundamental de su vida cara a Dios, y la muerte es definida a su vez como el evento cristalizador de ese signo, que lo sella para la eternidad. No hay ruptura en el proceso personal-vital: sólo saltos cualitativos en su desarrollo. El que consigue ser feliz en esta vida, lo será también en la otra<sup>87</sup>.

La retribución —premio o castigo— aparece entonces como prolongación del signo de vida que uno mismo se ha forjado anteriormente: no es remuneración arbitraria, determinada de cualquier manera por Dios; sino correlato adecuado de la labranza terrenal; fruto —gratuitamente concedido, desde luego— de los trabajos hechos en

83. Cfr. el título del c. X de su libro *La venida del Señor en la gloria*.

84. Cfr. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación*, pp. 176-177; S. DEL CURA ELENA, *Escatología contemporánea*, pp. 349-350.

85. Cfr. L. BOROS, *Mysterium mortis*.

86. Cfr. C. STANGE, *Die Unsterblichkeit der Seele*.

87. Elocuentemente afirma un autor espiritual del s. XX: «Cada día estoy más persuadido: la felicidad del Cielo es para los que saben ser felices en la tierra» (Beato Josemaría ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Forja*, n. 1005).

la tierra. (De forma análoga, una existencia conducida lejos de Dios continúa después de la muerte con su signo esencial, y se pierde en la eternidad bajo forma de alienación. El infierno sería la desembocadura de la trayectoria negativa de la libertad, que recuerda una vez más la autenticidad y gravedad de la elección humana).

c) (seriedad de la historia universal) Como último punto del carácter temporal-eterno del hombre, la escatología subraya el peso y seriedad de la historia de la humanidad en su totalidad<sup>88</sup>. Esta historia se escribe entre Dios y las criaturas, y lo escrito queda para siempre: sus letras ni se borran, ni se enmiendan. Su rumbo queda determinado, no sólo por actos de Dios, sino también por las decisiones libres de las criaturas a lo largo de la historia.

Esta tesis de irrevocabilidad del decurso histórico hace frente a la devaluación de la historia que propugnan las teorías de universos cíclicos y repetitivos<sup>89</sup>, y a la volatilización de la historia terrena propuesta por sectores pesimistas del cristianismo, que miran con desprecio o desesperanza el mundo caído y prefieren su re-creación total<sup>90</sup>.

## 2. Algunas cuestiones actuales en torno a la escatología intermedia

Hasta ahora hemos visto las aportaciones más consistentes de la antropología escatológica. Restan por consignar algunas cuestiones que esperan aclaración teológica.

Continúa viva la discusión acerca del modo más adecuado de formular la llamada escatología intermedia, y del sentido y alcance de categorías como pervivencia, alma separada, retribución *mox post mortem*, purgatorio, y juicio particular. Algunos autores<sup>91</sup> proponen

88. Cfr. M. SCHMAUS, *Teología Dogmática*, VII, pp. 27-40; A.H. ARMSTRONG-R.A. MARKUS, *Fe cristiana y filosofía griega*, Barcelona 1964, pp. 125-142.

89. Cfr. S. DEL CURA ELENA, *Escatología contemporánea*, pp. 349-351; A.H. ARMSTRONG-R.A. MARKUS, *Fe cristiana y filosofía griega*, pp. 130-131.

90. Una descripción de la postura clásica de los Reformadores puede verse en L. SCHEFFCZYK-A. ZIEGENAUS, *Katholische Dogmatik*, VIII, pp. 277-278; P. ALTHAUS, *Die letzten Dinge*, Gütersloh 1964 (9.ª ed.), pp. 351-359. Observa J.L. RUIZ DE LA PEÑA (cfr. *La pascua de la creación*, pp. 188-189) que la mayoría de los teólogos protestantes modernos no parecen compartir ya esta posición tan pesimista; ellos hablan de cierta continuidad entre el mundo actual y el mundo futuro (cfr. p. ej. P. ALTHAUS, *Die letzten Dinge*, Gütersloh 1956 [6.ª ed.], pp. 341, 350, 361; E. BRUNNER, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, p. 220).

91. Con diversos matices: L. BOROS, *Mysterium mortis*; G. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten*; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *El hombre y su muerte. Antropología teológica actual*, Burgos 1971; *La otra dimensión*, Santander 1986 (3.ª ed.), pp. 323-359; *La pascua de la creación*,

una reinterpretación, que implica la supresión práctica de esas categorías, basándose en la teoría de un acceso directo (salto) en el momento de la muerte: desde una situación intratemporal o intrahistórica, a la existencia a-temporal y eterna. La muerte, según estos autores, colocaría al difunto fuera del tiempo, e inmediatamente delante de misterios metahistóricos como son la Parusía y la Resurrección. El yo humano, al traspasar el umbral de la muerte, se encontraría ya con Cristo, Juez parusíaco.

Los matices que incluyen los que apoyan o rebaten esta teoría son numerosísimos<sup>92</sup>. Cabe afirmar sin embargo que los autores están de acuerdo en un punto fundamental: para el difunto, la manera de existir deja de ser la que es propia de los vivos en la tierra, y cuyas categorías manejamos habitualmente. Hallarse dentro de coordenadas espacio-temporales, y encontrarse fuera de ellas, son dos modos de vivir: relacionados, desde luego, pero ligados de un modo muy difícil de comprender por nosotros, que poseemos sólo la mitad de la experiencia. Aquí, una vez más, es preciso reconocer el carácter apofático de nuestros conocimientos acerca del más allá.

Parece que un punto de partida obligado para cualquier vía de solución consiste en hacer una distinción bien matizada entre tiempo, eternidad de Dios, y eternidad participada. Sólo en Dios se da eternidad *stricto sensu*, es decir, total simultaneidad de la vida y de sus «eventos». En el caso de una criatura que participa de la eternidad, su manera finita de desgranar la existencia le sitúa siempre entre un «antes» y un «después». A la biografía de la persona sucede un nuevo modo de durar, que mantiene, sin embargo, el carácter sucesivo de todo lo contingente y criatural. No parece válido imaginarse una práctica simultaneidad de las experiencias *post mortem*, o suprimir sin más la distancia vivencial entre muerte y parusía<sup>93</sup>.

pp. 270-278 (en las dos últimas obras citadas, el autor enumera a otros teólogos que mantienen posturas afines a la suya).

92. Para observaciones críticas a la teoría, cfr. J. RATZINGER, *Entre muerte y resurrección*, pp. 273-286; C. POZO, *Teología del más allá*, pp. 302-317; *La venida del Señor en la gloria*, pp. 98-101 (en las dos últimas obras citadas, el autor enumera a otros teólogos críticos de la teoría). Un intento sistemático de agrupar las diferentes posturas ofrece J.L. RUIZ DE LA PEÑA, en *La otra dimensión*, pp. 348-350. Esta discusión teológica, junto con otros debates en torno a cuestiones escatológicas, provocó un documento de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe: cfr. carta *Recentiores episcoporum Synodi* (17-V-1979) y un documento de la Comisión Teológica Internacional: cfr. *Algunas cuestiones actuales de escatología* (1990).

93. La expresión con que J.L. RUIZ DE LA PEÑA se refiere a la muerte y a la resurrección, como «dos acontecimientos *distintos y sucesivos*, mas no necesariamente *distantes* (esto es, separados, por una *continuum* temporal)» (*La pascua de la creación*, p. 277), encierra, a nuestro parecer, una *contradictio in terminis*: lo que hace un punto distinguible de otro es justamente la presencia de una «separación» entre ambos, por muy pequeña que fuera.

Es preciso incluir, además, una consideración antropológica. Cuando una persona muere, su historia terrena a la vez termina, y *no termina*. No termina en el sentido de que continúa aún una parte del ser humano —la parte relacional, cósmica— en la historia: porque subsisten los lazos de comunión con los hombres que siguen en el tiempo, y la referencia intrínseca de su propio yo al cosmos<sup>94</sup>. Retomando el símil del hombre con un pie en el tiempo y otro en la eternidad, podemos afirmar que el cuadro holista del ser humano lleva a pensar que el difunto que ha cruzado los umbrales del más allá sigue aun con un pie en el tiempo, mientras dure el proceso intrahistórico de salvación del resto de la humanidad y del cosmos, con que él se halla en permanente relación. Negarlo equivaldría a desconocer lo que implica ser humano.

Puede decirse, entonces, que la dimensión intratemporal del individuo no se desvanece totalmente cuando su núcleo personal sale —por la puerta de la muerte— de las coordenadas espacio-temporales. La reunión de las dos dimensiones del ser humano, la intratemporal y la eterna, sólo se realizará en la consumación, cuando la historia será asumida por la eternidad. Mientras tanto, el hombre que ha muerto en Cristo se asemeja a Cristo, quien, a la diestra del Padre, espera lo que resta por padecer de su cuerpo (cfr. Col 1, 24).

Resulta evidente, por lo que acabamos de decir, la necesidad de elaborar una filosofía y una teología del aspecto fronterizo (temporal-eterno) del hombre, para disponer de un adecuado instrumento de reflexión. (Tal instrumento tendría que respetar, además, datos esenciales de la creencia cristiana, como son: la re-asunción de cuerpos; la Asunción de María, anticipación de nuestra glorificación; la utilidad de la oración por los difuntos; la necesidad de purificación total antes de entrar en el descanso del Señor; y la unidad y mutua relación entre juicio individual y juicio universal).

## CONCLUSIÓN

Hemos llegado al final. A lo largo de nuestra exposición hemos descrito la situación escatológica contemporánea, agrupando el cúmulo de reflexiones en torno a dos polos, el divino y el humano. Hemos intentado resumir algunas líneas fundamentales que recorren estas reflexiones: las líneas que nos parecían más prometedoras. (Tal vez

94. Una propuesta semejante, aunque no idéntica, formula K. RAHNER a partir de consideraciones más metafísicas, en su libro *El sentido teológico de la muerte*: sugiere la idea del alma que se torna «pancósmica» después de la muerte.

podamos considerarlas como «principios teológicos», en el sentido de que son ideas-guía del actual pensamiento escatológico, y parece que habrán de gobernarlo en el futuro).

En primer lugar, apuntemos el «principio de unidad». Hemos visto una marcada tendencia en los escatólogos a ver el proyecto de Dios como unitario. El plan salvífico parte de Dios-Alpha y desemboca en Dios-Omega; sale de la eternidad y desemboca en la eternidad. Comienza como designio amoroso en el seno trinitario, estalla en el tiempo con la creación, alcanza su punto de inflexión en la Encarnación redentora del Verbo, y culmina con una re-inserción final en la Trinidad. La unidad de la creación (visible e invisible), y de toda su historia (pasado, presente, futuro) aparece como reflejo de la simplicidad de su único Autor.

El «principio de unidad» tiene aplicación también en la antropología escatológica. La concepción final del hombre que nos ofrece es la de un ser en el que corporeidad y espiritualidad se han fundido; en el que individualidad y comunidad se han fusionado; en el que interioridad y cosmos se han armonizado; en el que lo criatural y lo divino se han unido. La escatología profetiza, pues, una fuerte unificación: unificación interna del hombre, en sus constituyentes metafísicos; unificación *ad extra* del individuo, con sus complementos sociales y cósmicos; unificación trascendente, sobrenatural de la criatura, con Dios Uno y Trino.

En el fondo, es una sola unificación. El *eschaton* es esto: un misterio de unificación. La creación se dirige hacia su forma última, de reducción a unidad fundamental: Dios, «todo en todos», como dice S. Pablo (cfr. 1 Cor 15, 28).

El segundo principio general que podemos apuntar como hilo conductor de la escatología moderna es el «principio de dinamicidad». Con este principio, el marco salvífico global es visto como dialéctico, abarcando la libertad del hombre y la llamada de Dios. El proyecto divino lleva una dirección fundamental, positiva, mientras que la libertad humana posee carácter ambivalente. De ahí un drama: el *eschaton* —en el sentido de destino eterno del hombre— se muestra no-unívoco: diversos desenlaces son posibles —felicidad o infelicidad eternas, Cielo o infierno—, según la elección de cada uno. El hombre oye en este drama no sólo una invitación a la Vida, sino una advertencia: no todo el que dice «Señor, Señor», entrará en el Reino (cfr. Mt 7, 21).

Unidad y tensión. Estas son las notas fuertes de la reflexión escatológica actual. Pero —aquí formulamos la última pregunta— ¿son realmente notas separables? ¿No será que, a su vez, se funden en un único misterio?

Puede que sea así. Unificación y tensión parecen unidas, porque la historia de la salvación es tensión-en-la-unificación, o unificación-en-la-tensión. El *eschaton* puede definirse más completamente como *el misterio de unificación preparado por Dios, para las criaturas que libremente quieren incorporarse*. Es una unificación lograda no por la fuerza, sino por el Amor.

La doble cualidad de la escatología —unificación, tensión— nos reconduce al núcleo de la esperanza cristiana. Porque esta virtud nos anima a vivir confiados en que Dios triunfará, a la vez que nos recuerda que es necesario el compromiso personal. La esperanza guarda en su corazón dos palabras del Señor: «Paz» y «Vigilad».

Nos hallamos, en definitiva, frente al cometido perenne de la escatología: captar el sentido del proyecto de Dios, y comunicarlo a los hombres, para que sus vidas tengan dirección, seguridad y alegría. En la medida en que la escatología se mantenga fiel a este propósito, poseerá la luminosidad de la Verdad, y fuerza para transformar la existencia.

